



Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y
Crítica

ISSN: 2145-8987

revistaperifrasis@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes
Colombia

Yepes Muñoz, Wilfer Alexis

LITERATURA Y EXISTENCIA: HACIA UNA HERMENÉUTICA LITERARIA BASADA EN
LOS PRESUPUESTOS DE UNA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica, vol. 4, núm. 8, julio-diciembre, 2013, pp.
71-86

Universidad de Los Andes
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=478148848005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LITERATURA Y EXISTENCIA: HACIA UNA HERMENÉUTICA LITERARIA BASADA EN LOS PRESUPUESTOS DE UNA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

LITERATURE AND EXISTENCE: TOWARD A LITERARY HERMENEUTICS BASED BUDGETS AN EXISTENTIAL PHIPLOSOPHY

WILFER ALEXIS YEPES MUÑOZ*

Universidad Pontificia Bolivariana

Fecha de recepción: 22 de abril de 2013

Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2013

Fecha de modificación: 13 de noviembre de 2013

RESUMEN

Esta reflexión pretende establecer los vínculos entre el fenómeno literario como experiencia de la lectura con la hermenéutica filosófica que está anclada en la propuesta de Martin Heidegger, principalmente sus estudios posteriores a *Ser y tiempo*, aunque partiendo del análisis existencial que el mismo autor desarrolla en esta obra de 1927.

PALABRAS CLAVE: hermenéutica, existencia, interpretación, literatura, *Dasein*.

ABSTRACT

This reflection aims to establish links between the literary phenomenon like reading experience with philosophical hermeneutics which is anchored in the proposal of Martin Heidegger, particularly his studies after *Being and Time*, although from the existential analysis that the author develops in this work of 1927.

KEY WORDS: hermeneutics, existence, construction, literature, *Dasein*.

* Candidato a Doctor en Filosofía. Universidad Pontificia Bolivariana, sede Medellín.

INTRODUCCIÓN

Toda investigación ontológica está intrínsecamente emparentada con el análisis de la existencia. Por ello nos remite al fenómeno de la interpretación como apropiación *intencional* de las posibilidades del *Dasein*. Es más, un “darse previo” de la interpretación implica todas las intenciones tematizantes del *ser-ahí* en esa ampliación de un ser *olvidado*¹ por la tradición. Desde ese momento cumbre, cuando buscamos el *ser* tratando de no recaer en una *metafísica* de las síntesis cognoscitivas Dios-Hombre-Mundo², damos un salto a la hermenéutica contemporánea. Una hermenéutica que no puede negar la necesidad de un “tener previo”, de un *pre-ser-se* coligado a una especie de economía ontológico-existencial más allá de los estudios de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel, es decir, de una *conciencia moderna* reducida a metafísica. Incluso una conciencia de intenciones fisicalistas como la de Galileo. Escuchemos al Heidegger de *Ser y tiempo*:

La investigación ontológica es una especie posible de la interpretación, que se caracterizó como articulación y apropiación de un comprender. Toda interpretación tiene su “tener previo”, su “ver previo” y su “concebir previo”. Si como exégesis se torna problema expreso de un estudio, ha menester el todo constituido por estos “supuestos”, todo lo que llamamos la *situación hermenéutica*, de que se lo aclare y asegure previamente, desde y dentro de una experiencia fundamental del “objeto” que se trata de abrir. (254)

En contraposición con el mundo moderno, que en algún modo desfiguró la comprensión del hombre con su tecnificación mercantilista del conocimiento, recurrimos al fenómeno de la interpretación, con el fin de abrir las posibilidades del *Dasein*. Lo haremos sin perder de vista el tener previo del *texto* y el *pre-ser-se* de la existencia. En esta misma orientación aludimos al diálogo como constitución de la interpretación, que supone el despliegue de las potencialidades textuales y la transformación del lector, producto de ese diálogo.

1. La ontología, como superación a la metafísica, recobra el ser. *Ser y tiempo* pretende romper las sucesivas reducciones, explayadas a lo largo de la historia del pensamiento occidental: “La mencionada pregunta está caída en el olvido ... Con todo, no es la tocada pregunta una pregunta cualquiera. Tuvo en vilo el meditar de Platón y Aristóteles, cierto que para enmudecer desde entonces *como pregunta expresa de una investigación efectiva*. Lo que ganaron ambos se conservó a través de variadas modificaciones y ‘retoques’ hasta la misma lógica de Hegel. Y lo que en otro tiempo se arrancó a los fenómenos en el supremo esfuerzo del pensamiento, aunque fragmentariamente y en primeras arremetidas, está hace mucho trivializado” (11).

2. Esta tríada se hace más clara en el análisis kantiano de la metafísica, que se concentra no en el ser como condición para esta tríada, sino en las relaciones gnoseológicas que la *razón práctica* realiza de ellas. Es en la razón práctica como accedemos al nóumeno, o mejor, a la síntesis Dios-Hombre-Mundo.

En *Ser y tiempo*, obra de 1927, aparece el esbozo más claro de la hermenéutica contemporánea como un fenómeno existencial para explicar la facticidad y la temporalidad del *Dasein*, que nos conducirá finalmente a la apertura de hermenéuticas regionales. Dichas hermenéuticas desembocarán en ese mismo afluyente predado y potenciado por la comprensión interpretativa. En este sentido, toda comprensión implicaría un diálogo de posibilidad temporal, refiriéndonos a una cosa común que dinamiza nuestro estar/ siendo. Nos dirá Gadamer en *Verdad y método*: “La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una cosa común, experimenta alguna distorsión” (233). No se trata, en este caso, de una posesión del ser como conocimiento en sentido moderno, sino más bien en tanto experiencia ontológica-existencial que nos aproxima a la comprensión de nuestras propias posibilidades; a esa cosa común en la que experimentamos una distorsión, los movimientos irrenunciables de nuestro propio ser. Por ello la comprensión está ligada a la experiencia y no a la ciencia: “La esencia de la experiencia es pensada aquí desde el principio desde algo en lo que la experiencia está ya superada. Pues la experiencia misma no puede ser ciencia” (431).

La experiencia asienta su fundamento en las cosas mismas como *estado de apertura* permanente del *Dasein*; es apertura autorreferencial, ya que puede no prescindir de sí mismo: “El concepto de la experiencia quiere decir precisamente esto, que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro” (431). En esta apertura, la experiencia da lugar a un desocultar como comprensión interpretativa, produciendo la unidad del *Dasein* consigo mismo. Podemos inferir entonces que la interpretación posibilita la comprensión del ser que se manifiesta no solo en la técnica como un modo del desocultar, sino también en la obra de arte: “El estado de no ocultación de los entes es lo que llamaban los griegos *aletheia*. Nosotros decimos ‘verdad’ y no pensamos mucho al decir esta palabra. Si lo que se pasa en la obra es un hacer patente los entes, lo que son y cómo son, entonces hay en ella un acontecer de la verdad” (Heidegger, *Arte* 63).

La posibilidad de una hermenéutica ligada a la estética no aparece, sin embargo, en el primer Heidegger. En líneas anteriores encontramos un primer esbozo de esa hermenéutica (*El ser* 254), que se efectuaba paulatinamente desde el despliegue de la finitud del *Dasein* en el existenciario *ser relativo a la muerte*: “En el ‘ser relativamente a la muerte’ se conduce el ‘ser ahí’ *relativamente a sí mismo* como un señalado poder ser” (275). La muerte aparece como necesidad de interpretación de la finitud; se desprende de un fondo ontológico y no óntico: “La estructura existencial de este ser se revela como la constitución ontológica del ‘poder ser total’ del ser ahí” (256). En nuestro poder ser, en la

posibilidad que agita la existencia, la muerte no es lo que viene. No es lo *impersonal* que nos toma por sorpresa. El existenciarío *ser en el mundo* traza su destino contando con esta inminencia: en el “poder ser total” apremia la interpretación como sentido de la temporalidad del *Dasein*, esto es, la conciencia de finitud como comprensión del *todavía no* del ser.

La muerte es para el hombre lo más cercano: cualquier día es nuestro último día. Pero se traslada al plano ontológico cuando asume en ella el *aún no*, la posibilidad de hacer algo para que la existencia no parezca un río que se arrastra ciegamente con su estar/siendo: “El ‘ser ahí’ *no* es únicamente ‘en conjunto’ cuando se ha llenado su ‘aún no’: dista tanto de ello, que justamente entonces ya no es. El ‘ser ahí’ existe en cada caso ya justamente de tal manera, que siempre le *pertenece* su ‘aún no’” (265). El *Dasein* encara la muerte, lo único que le *pertenece* es la posibilidad, su gerundio. La verdad aparece aquí como contingencia en el fenómeno de la interpretación: lo propio del *Dasein* no es agarrar el ser por el cuello y lucirlo como trofeo. No se impone la *contingencia* del *Dasein* a la *necesidad* del ser. El *aún no*, la posibilidad, es lo único que nos pertenece. De esta manera, el hilo que tensamos entre esa inminencia y esta posibilidad da lugar al ser del *Dasein*: “Como sentido del ser del ente que llamamos ‘ser ahí’, se muestra la temporalidad” (27).

La interpretación como fondo de la posibilidad que la *inminencia* saca de lo óntico acarrea un “estado de apertura”, a un ser que llamamos hermenéutico por su única *pertenencia*, el *aún no*: “El ‘estado de yecto’ del ente es inherente al ‘estado de abierto’ del ‘ahí’ y se desemboza constantemente en el encontrarse del caso. Éste pone al ‘ser ahí’ más o menos expresa y propiamente ante su qué es y ha de ser, pudiendo ser como el ente que es” (300-301). En efecto, la recuperación de la pregunta por el sentido del ser no puede anclar en una apología del conocimiento científico, ya que sacrifica el sentido del ser por la objetividad, como lo expresara Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*: “La mera ciencia de los cuerpos no tiene, manifestamente, nada qué decir; ella se abstrae de todo lo subjetivo” (50).

En *Ser y tiempo* encontramos la interpretación desligada de un *conocimiento* del *olvido del ser* (11). El *ser relativo a la muerte* desprende de nuestro ser finito la interpretación como tarea de la existencia y no de la ciencia. Recordemos que no puede prescindir del *Dasein*. Pero es en el *Origen de la obra de arte* donde se abre camino a la reivindicación del arte como posibilidad de comprensión de ese “acontecer de la verdad”: “Entonces, en la obra no se trata de la reproducción de los entes singulares existentes, sino al contrario de la reproducción de la esencia general de las cosas” (Heidegger, *Arte* 64). En esta peripécia podemos instaurar el discurso de la hermenéutica literaria, recordando las palabras del profesor Eagleton sobre esta instauración:

La modalidad más reciente de la hermenéutica en Alemania es conocida con el nombre de “estética de la recepción” o “teoría de la recepción”, la cual, al contrario de Gadamer, no concentra su atención exclusivamente en obras del pasado. La teoría de la recepción estudia el papel del lector en la literatura, cosa bastante novedosa. A muy grandes rasgos, la historia de la teoría literaria moderna se podría dividir en tres etapas: preocupación por el autor (romanticismo y siglo XIX); interés en el texto, excluyendo todo lo demás (Nueva Crítica); en los últimos años, cambio de enfoque, ahora dirigido al lector. El lector ha sido siempre el menos favorecido del trío, lo cual resulta extraño pues sin él por ningún concepto existirían los textos literarios. (95)

Siguiendo las palabras del profesor Eagleton podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que la literatura comienza a ocupar un lugar fundamental en la comprensión del hombre, de sus sueños, de sus ficciones, de sus miedos y de un alma cargada de paisajes, accidentes y propensiones. Ya no podemos expulsar a los poetas de nuestra república, ya no podemos convertir la literatura en una especie de sucedáneo gastronómico limitado a la evasión de un disfrute sin experiencia o la ruptura sin un sentido trazado. Si encontramos en ella un *acontecer de la verdad* desligado del discurso gnoseológico y emparentada más bien con sus estructuras y dinámicas, será posible hablar de hermenéutica literaria. Solo debemos situarla en unos condicionamientos exigidos por ella misma para no correr el riesgo de *describir* o *evaluar* al modo de las ciencias positivas o de la naturaleza. La interpretación, en este caso, se encuentra en medio de la descripción y la evaluación sin recaer en ellas.

Incluimos también en el fenómeno de la interpretación literaria la importancia de la obra, de sus indeterminaciones y los contratos de lectura que establece con el lector, como lo expresa Liliana Oberti: “El rol más activo está en manos del lector, quien debe ejercitar competencias o capacidades de reconocimiento, de inclusión o de desvíos entre los textos concretos” (74). Esto significa que nuestra posibilidad se inscribe en las dos últimas etapas que señala el profesor Eagleton, pero en relación: interés por el texto sin excluir al lector. Para ello, debemos hacer una aclaración, siguiendo a los profesores Wellek y Warren: “Hemos de establecer, ante todo, una distinción entre literatura y estudios literarios. Se trata, en efecto, de actividades distintas: una es creadora, constituye un arte; la otra, si no precisamente ciencia, es una especie de saber o erudición” (17).

¿Dónde ubicamos los estudios literarios? Del lado de la interpretación, reconociendo su preocupación por comprender la obra, por hacer una lectura juiciosa de las obras literarias y no a un simple *forzar el texto*. Debemos partir de este hecho: la obra no se agota en el texto. La obra es también un *potencial* que implica al lector. Dado que no podemos limitar los estudios literarios a la ciencia, requerimos de otros elementos

que comprenderán los momentos de la reflexión: en el primero alejaremos la hermenéutica literaria de un discurso meramente gnoseológico, partiendo de la reivindicación del interpretar en *Ser y tiempo*; y en un segundo momento llevaremos a cabo una reflexión que se atiene a la obra y su apertura, presentando al lector como una especie de *coautor* que dinamiza y reaviva la obra.

¿De dónde proviene esa *existencia lectora*?³ ¿Es una actividad cognoscitiva ligada expresamente a la lógica bidimensional del sujeto moderno que petrifica el objeto con el panóptico de su razón? ¿Hace del hombre un ser inmovible o un ser transformado? De ahí que en el término que acuñamos —existencia lectora— la lectura de un texto literario nos recuerda la visión antropológica del filósofo alemán que concibe la existencia como proyecto, “que se riega en el plexo de posibilidades. Es una apertura proyectada en un poder ser” (Cortés-Boussac 33). De este modo, ese plexo de posibilidades podría abrir el fenómeno de la interpretación a un acontecimiento capital de la existencia: el proyectar el ser, que significa en este caso entrar en el fenómeno literario como posibilidad de nuestro ser más propio, el *Dasein*: “La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una ‘tendencia de ser’ esencialmente inherente al ‘ser ahí’ mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser” (Heidegger, *El ser* 24). Por ello debemos preguntar: ¿la lectura de un texto literario está limitada a la fruición, a una estética que solo toca la superficie del hombre sin entrar en su ser?

DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO A LA HERMENÉUTICA LITERARIA

Para encontrar un punto donde confluyan la interpretación y la literatura no distemos la mirada. Vislumbremos esa posibilidad en una crisis: la crisis de una modernidad exacerbada que representó un obstáculo para el fenómeno de la interpretación. Todavía las verdades axiomáticas se paseaban por el imaginario de los intelectuales. De hecho, si buscamos continuidad en las rupturas de lo moderno con lo medieval, la filosofía moderna, incluso la ciencia y la literatura modernas, no pudieron desembarazarse de una Verdad. La literatura no estaba lejos durante el oscuro Siglo de las Luces. Su camino era paralelo al de una razón fiscalista y objetivante. Y en una razón fiscalista reside el olvido de lo que nos

3. En *Verdad y método* Gadamer hace referencia a la expresión *conciencia lectora*. Su categorización no dista de lo que pretendemos con la expresión *existencia lectora*: “La conciencia lectora no se encuentra, por ejemplo, en posesión potencial de su historia. No en vano el concepto de la filología, del amor a los discursos, se transformó con la aparición de la cultura literaria en el arte omniabarcante de la lectura, perdiendo su relación originaria con el cultivo del hablar y argumentar. La conciencia lectora es necesariamente histórica, es conciencia que comunica libremente con la tradición histórica” (470).

hace humanos. La reflexión de Husserl capta la doble indigencia que nos descubre una razón como esta: “Para nuestra indigencia vital —oímos decir— esta ciencia nada tiene que decirnos. Justamente, ella excluye por principio las preguntas que, en nuestros desdichados tiempos, son candentes para los seres humanos abandonados a perturbaciones fatales: las preguntas por el sentido o el sinsentido de toda esta existencia humana” (50).

El realismo de esta época es un movimiento literario ilustrado. Claro está, la literatura no tardó en tomar distancia. Con el Romanticismo del siglo XIX encontramos a una literatura que, vista desde un contexto cultural amplio, dobló la senda. Sin embargo, en un ambiente donde la razón técnica impregnaba todos los ámbitos de la cultura, no era posible encontrar la posibilidad. Esta preocupación también la expresa Heidegger en *La pregunta por la técnica*: “El dominio de lo dis-puesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento [Zuspruch: llamada] de una verdad más inicial” (139). Donde existen verdades que no admiten discusión, solo cabe interpretar a favor y continuar. No existe un permiso previo de ruptura. Tal vez por eso la modernidad siguió siendo medieval: nunca se desembarazó de esa Verdad que ya mencionamos. Sin embargo, no podemos desligar el fenómeno de la interpretación de las verdades epocales que podríamos llamar *paradigmas* o referentes. Para despojarnos de ellas, precisamos comprenderlas. Esto implica una actitud presocrática: desmitificar para revivir después el mito. Comprender implica situarse en el límite, amplificar nuestras intenciones en totalidades latentes, lo que denominó y justificó claramente Edmund Husserl en su momento bajo el nombre *mundo de la vida*, un mundo predado, constituido previamente a toda comprensión: “Predado es todo aquello a lo cual yo puedo orientarme, a lo cual puede cualquiera orientarse ‘directamente’, lo que en el respectivo campo perceptivo, campo de intuición, y en su horizonte ‘ya está’. El ser-ya es, pues, el problema, y en la concreta totalidad justamente el mundo de la vida, el unitariamente predado —siempre existente como cambio de cosas reales individual y típicamente predadas—” (*El mundo* 13).

Toda construcción se abre a la respuesta y a la vinculación. El horizonte que miramos depende de algo anticipado, algo que ya está ahí (Heidegger, *El ser* 254). El mundo predado sería la condición de posibilidad de toda construcción. Incluso nuestro cuerpo se anticipa a la construcción cuando buscamos la causa de esas orientaciones sucesivas. Construir no es solo tirar la flecha con miras al blanco. La flecha depende de unas condiciones materiales, simbólicas y culturales que la anticipan. A toda construcción subyace el mundo, en él se integran, de él prorrumpen como causa, su figuración es dependencia, incluso la presentación del pasado, de la fantasía y de la espera.

La intencionalidad de la experiencia hermenéutica está ligada al horizonte del “ya está”. El correlato es siempre predado particularmente en un mundo, a su vez predado, más amplio. Toda construcción estará mediada por una anticipación primera. El mundo en que vivimos, incluso ese mundo incognoscible, latente, se corresponde con nuestras particularidades. Husserl es explícito al afirmar: “El concepto total de algo real presupone el concepto de mundo, y lo presupone también en relación con la validez” (*El mundo* 17). Claro está, ese mundo predado no excluye al *Dasein*. Tampoco lo convierte en una *entidad* autosuficiente. Ese mundo al que se abre *ese proyecto de ser* ya está constituido previamente, pero siempre permanece abierto a la posibilidad de nuevas construcciones, siempre integradas al todo. Por consiguiente, la condición de horizonte implica el devenir del *Dasein* en su búsqueda:

El “ser ahí” es en el modo de, siendo, comprender lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es el *tiempo*. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. (*El ser* 27)

El horizonte como apertura nos enfrenta a la responsabilidad de percibir, incluso de presentificar la posibilidad frente a experiencias construidas previamente por la cultura y en nuestras disposiciones corporales, pero siempre reclamando un lugar para la espera, la reconstitución, nuevas percepciones y configuraciones de sentido. En otras palabras, ese horizonte nos exige reconocer un suelo donde se apoyan nuestra praxis y nuestros intereses, al tiempo que nos compromete con las percepciones y construcciones presentes. Como horizonte, el mundo nunca está terminado, y toda obra literaria constituye una posibilidad de mundo, un ‘mundear’ el mundo. En efecto, la interpretación se integra a esa totalidad, se sostiene y converge en ella. Pero ¿podrá existir una verdad en la literatura? Leamos atentamente las palabras de los profesores Wellek y Warren: “La verdad de la literatura, tal como ahora estamos considerándola, parece ser la verdad que se contiene en la literatura, es decir, la filosofía que, en forma conceptual y sistemática, existe fuera de la literatura, pero que puede aplicarse a la literatura, o que ésta puede ilustrar o incorporar. En este sentido, la verdad contenida en Dante es la teología católica y la filosofía escolástica” (42).

Hablar de la verdad en la literatura implica varias posibilidades: un diálogo estrecho entre las distintas obras con literaturas fundacionales, obedeciendo a cánones de composición, incluso a cánones temáticos, que admiten taxonomía y una generalidad atribuida a todo texto literario. Pero nos quedaríamos cortos con esta apreciación. Por otro lado, a preocupaciones de época que la sitúan en el límite de la aprobación o la

ruptura frente a paradigmas existentes. Incluso, para ser más exagerados, de verdades que constituyen una relación particular de ese yo lírico, de ese *nosotros* épico con un *ello* antropomorfizado, es decir, una relación de intencionalidades y conexiones que incluyen la realidad de los sueños, los miedos, los placeres, engendros de la fantasía, dioses y situaciones exentas de las leyes de la naturaleza.

Si atribuimos una verdad a la literatura tendríamos que desmembrarla o multiplicarla. Cada obra implicaría su propia verdad expresada en las dinámicas propias de su estructura, su tema o su trama, e incluso de sus potencialidades, de las posibilidades que abre a la experiencia de la lectura. Pero la literatura no se desprende de la realidad. La literatura como fenómeno histórico se desprende de respuestas a la misma literatura, que podrían encontrar similitud con preocupaciones comunes a la filosofía, a la ciencia o a la historia. Tal vez esas verdades que mencionan los profesores Warren y Welles no corresponden a los dominios propios de un saber o una ciencia hegemónicos, sino a preocupaciones milenarias.

Por ejemplo, no podemos desprender la tragedia griega del platonismo, reconociendo que se desarrollan en una misma época y en un mismo lugar: la Atenas de Pericles. La tragedia responde a la literatura, es decir, a Homero y a Hesíodo, no al esquema platónico. En este sentido, no responde a la *reminiscencia* platónica del mundo inteligible, a su verdad, a su *anamnesis*. La literatura es metaliteratura, como lo explica Jonathan Culler: “Estamos aquí ante otra noción que ha sido importante en la teoría reciente: la literatura reflexiona sobre sí misma, es ‘autorreflexiva’. Las novelas tratan hasta cierto punto de las novelas, de qué problemas y qué posibilidades se encuentran al representar y dar forma o sentido a nuestra experiencia” (47).

Para aludir a la hermenéutica literaria tenemos que resemantizar el concepto de *verdad*. De hecho, no podemos comprender el *acontecer de la verdad* en Heidegger en un plano meramente gnoseológico. En este plano, nos quedaríamos con la superficie, con lo determinado, lo impuesto. La verdad que pretende el plano gnoseológico de un conocimiento científico como el moderno no constituye un *estado de apertura*; y sin un *estado de apertura* recaemos en el olvido del ser. La comprensión de ese acontecer no es por ello gnoseológica, sino ontológica, como lo expresa Gadamer: “Heidegger ofrece una descripción fenomenológica completamente correcta cuando descubre el presunto ‘leer lo que pone’ la estructura de la comprensión. Ofrece también un ejemplo para el hecho de que de ello se sigue una tarea. En *Ser y tiempo* concreta la proposición universal, que él convierte en problema hermenéutico, trasportándola al problema del ser” (336).

La literatura como historia de la literatura es un *acontecer*, pero la verdad como acontecimiento se desarrolla en múltiples planos. Así no solo desprende la verdad de la

técnica y de la metafísica clásica —en este caso, como historia del olvido del ser—, sino también del arte. La literatura es para nosotros ese plano ontológico donde converge el acontecer de la verdad con un cuidado del ser. Es una *literatura ontológica* que ahonda en la pregunta por el ser en la posibilidad hermenéutica de la obra con *su* lector —el despliegue de sus posibilidades—. En esta medida, la lectura de Heidegger posibilita una hermenéutica vinculada con la obra de arte. En palabras del profesor Orlando Arroyave, siguiendo de cerca los planteamientos de Heidegger: “En el mundo mundeado por la obra se da una apertura; apertura que le es inherente al mundo instaurado por ella; mundo mundeado y apertura instaurada son simultáneos en su acaecer y en su suceder; y es aquí donde hay que comprender la noción heideggeriana de verdad, la que, como tanto se insistió, no coincide con adecuación, encuadramiento, sino con apertura” (192).

Nuestra objeción tendría que mirar el plano de una verdad que sea terreno de la teoría del conocimiento, y no de una verdad como *acontecimiento* que ocurre en cada obra y que hace posible ese velar y ese desvelar del lector y de la obra. Toda obra parece estar construida como *aletheia*: un ser interno e íntimo, propio de la obra, que no excluye las indeterminaciones, pero que al mismo tiempo se abre a la interpretación. Y la interpretación implica un “darse previo”, el texto como acontecer de su propia verdad, de sus posibilidades cronotrópicas, incluso de un “tener previo” los diálogos internos que establece en tanto *metaliteratura*. Ese acontecer, ese devenir de la obra desde ella misma y desde el diálogo que la potencia abre camino a la interpretación como posibilidad de un acontecimiento más amplio: “En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad” (Gadamer 585). Estamos incluidos en ese acontecimiento. La interpretación como diálogo estriba en este ser referencial todavía no concluido que somos tanto de la obra como del lector. En otras palabras, interpretamos para incluirnos en ese *acontecimiento* que recobra el sentido del ser. Claro está, esa interpretación está ligada a un despliegue que opera sobre una estructura compleja, como lo expresa el profesor Cuesta:

Interpretar un texto consiste en efectuar un acto comprensivo operando con definiciones complejas de códigos culturales, sistemas semióticos, potenciales contextuales y enciclopédicos que se refieren tanto a aquello que puede ser reconocido en común como realidad normativa de la sociedad y lo que puede ser reconocido como subjetividad extravertida por cada agente comunicativo, como al conocimiento y a las creencias acerca del mundo objetivo. (207)

Tenemos que admitir, leyendo atentamente la propuesta de José Cuesta, que la interpretación requiere una serie compleja de discursos que posibilitan la obra. Sin embargo, valoramos estas exigencias contra una interpretación de la obra centrada en el autor. La interpretación no puede centrarse en el autor. De hecho, interpretar una obra no es

hablar por teléfono con el autor. Interpretar exige por parte del lector centrar su mirada y su ser en la obra, abordar sus silencios, sus indeterminaciones, su estructura, incluso sus exigencias. La experiencia de la literatura exige un *estado de apertura* centrado en la dinámica referencial lector-obra.

HACIA UNA APERTURA DE LA EXPERIENCIA DE LA LITERATURA

Toda obra no solo exige un lector ideal, sino comportamientos específicos del lector en cada momento. Ella constituye el acontecimiento central de ese diálogo, a ella se le pregunta, con ella se habla, formamos parte de ella, abrimos las posibilidades que ella admita. De esta manera, matamos el autor para que la obra nos hable de ella, incluso para llevar nuestra comprensión de lo *intratextual* a lo que llamaremos *intrahumano*, es decir, a una conciencia de diálogo entre nuestro ser íntimo y el ser íntimo de la obra. Es un acto carnal. Por ello incluimos a Heidegger en este trabajo. Ese diálogo debe introducirnos a nuestro propio terreno: el diálogo de la literatura con la existencia, que nos condujo al plano de una *existencia lectora*, es decir, la apertura de nuestro “ser ahí” en conjunción con el acontecimiento de la verdad que una obra literaria propicia. Este diálogo pertenece al plano de la experiencia de la lectura: “La lectura es un proceso de pura interioridad. ...La única condición bajo la que se encuentra es la transmisión lingüística y su cumplimiento en la lectura” (Gadamer 212).

Muerto el autor, quedamos nosotros y la obra, el horizonte de comprensión que realiza este *modo ontológico de leer*. Potenciamos el acontecimiento como diálogo, desplegamos la fusión de horizontes en la que se ejerce el acontecimiento mismo en el interior de la obra y en nuestra relación con ella, sin alterar otro elemento que precisamos: para que exista esa fusión de horizontes la obra debe constituir un fin, ser ella misma, tener su voz, su pronombre. En esta medida, ese diálogo constituye un regreso, como lo expresa el profesor Eagleton refiriéndose a Gadamer: “El hecho de comprender se realiza cuando nuestro ‘horizonte’ de suposiciones y significados históricos se ‘fusiona’ con el ‘horizonte’ dentro del cual se ubica la obra. En ese momento entramos al mundo extraño del artefacto y, al mismo tiempo, lo introducimos a nuestro propio terreno, con lo cual logramos una mejor comprensión de nosotros mismos. Observa Gadamer que, en vez de ‘abandonar nuestra casa’, ‘regresamos a casa’ (92).

Entrar en la obra no es perder al *Dasein*, porque no hay fronteras rígidas que separen al lector de la obra. En este *aún no*, la posibilidad de la obra le *pertenece* al *Dasein*. Nos dirá Gadamer: “Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él” (309). En la obra literaria, en ese

horizonte amplio, encontramos todos los despliegues posibles de la condición humana para que podamos sentirnos en casa. Entrar en la literatura es entrar a nuestra casa, una casa en ocasiones silenciada por la ciencia y el pensamiento logocéntrico. Y si entramos a nuestra casa, el diálogo no solo constituye la fusión de horizontes, sino los despliegues tanto de la obra como de nosotros mismos. Por ello, “El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca” (373). Leer e interpretar implica padecer, disfrutar e integrarse a la obra como testigo de un acontecimiento *intratextual*. De esta manera logramos una interpretación topográfica de la obra, es decir, entrando en ella, en sus vacíos y en la pregunta hermenéutica que ella misma tiene que justificar. Además entramos en ese *mundo predado* con nuestras propias condiciones previas de sentido. Nuestra tarea consistirá en fusionar esos horizontes, rebasando el ámbito de la explicación y encaminándonos a esa preocupación por el ser que el diálogo mismo potencia.

El otro elemento que debemos abordar está ligado al anterior: la fruición o el padecer. ¿Hasta qué punto la fruición o el padecer la obra constituyen un obstáculo? La literatura no está del lado de una mera gastronomía⁴ que proporciona únicamente placer al lector; un placer que, a fin de cuentas, tomado por sí solo, no dimensiona la fusión de horizontes. Sería supervalorar *lo que tenemos más cerca*. Tendremos que sobreponernos a la cercanía que nos proporciona una lectura superficial como *dóxa*. La interpretación no es un asunto doxográfico. Es más bien un asunto de comprensión que se afianza en la fusión de horizontes. La obra no es una estantería de simples emociones y placeres. Interpretar implica ir más allá. Interpretar significa fusionar horizontes que potencian el diálogo como acontecimiento ontológico.

Ahora bien, la versomilitud implicaría un *acontecer*, un orden, un *cosmos*. En ese acontecer entramos sin olvidar la fascinación, la admiración y la fruición, que motivan la labor, pero no la clausuran. Tenemos la fruición para entrar en el horizonte de la obra, aún reconociendo que el acto de lectura está atravesado por un interés estético y no por un simple interés de posesión, e incluso de reducción de la obra a nuestro horizonte. En ese caso no habría fusión de horizontes, sino desfiguración del diálogo. Maurizio Ferraris es claro al interpretar esa aparente ambivalencia, que se desprende del discurso moderno, pero que no tiene lugar en la *estética de la recepción*, la corriente que reivindica el papel del lector: “El punto de partida de una estética de la recepción debe, pues, consistir en

4. Maurizio Ferraris utiliza este concepto al estudiar el fenómeno de la interpretación en el mundo moderno: “El valor de la verdad del arte no tiene finalmente nada que ver con la sensibilidad. Como en todas las grandes estéticas de la modernidad (baste pensar en la *ästhetische Theorie* de Adorno), el placer vinculado a la obra —su *promesse de bonheur*— es considerado aquí sospechoso como momento irrelevante o ‘gastronómico’” (283).

la rehabilitación del disfrute incluyente —anterior y ulterior respecto a la aprobación cultural— con el que se acompaña la fruición estética” (283). Interpretar no solo significa comprender, sino también disfrutar, padecer, entrar en lo profundo. La fusión de horizontes no tiene que ver únicamente con un proceso de conocimiento. Encontrarnos a nosotros mismos en el diálogo encierra un *interés estético*, es decir, tanto la comprensión como el placer del diálogo. Ya no es sospechoso sentir tristeza o dolor mientras los horizontes se fusionan. En este plano ontológico, el acontecimiento de la verdad no opone la experiencia estética a la fusión. Por el contrario, encontramos un ser total tanto en el hombre como en la obra: una verdad que se realiza en el diálogo como acontecimiento total de la obra y del *ser-ahí* del lector, una comprensión ontológico-estética de la obra. Así abrimos el panorama de la experiencia de la lectura: “El acto de la lectura se convierte así en un eslabón en la cadena de la historia de la recepción de una obra por parte del público. La historia de la literatura, renovada por la estética de la recepción, puede entonces aspirar a incluir la fenomenología del acto de lectura” (Ricoeur 244).

CONCLUSIONES

La Historia puede reducirse a una narración fría, matemática y estadística de un sujeto situado sobre el mundo. Por lo menos esa Historia del triunfo de la tecnociencia. Parece que intentamos salir de la caverna platónica para entrar en un mundo tecnificado, robotizado y comunicado. De hecho, existe una brecha inmensa entre la *Historia* y una *historia*. En una *historia* acontece la verdad como fusión de los horizontes lector-obra. Esta nueva Historia es envolvente, se mundializa, se globaliza, se capitaliza. Luego, podemos plantear que las epopeyas —específicamente la *Iliada* y la *Odisea*— como cosmovisiones de tradiciones milenarias con sus héroes, sus dioses, sus ideales y sus guerras, se ven reducidas a la epopeya del aparente triunfo de la ciencia sobre otras esferas de la cultura como la religión, el ámbito específico de las pasiones y los deseos más propios del hombre. La ciencia surge para situarse en el Olimpo, a diferencia de las aguas oscuras y tormentosas del reino de Poseidón o el profundo Averno. Los hombres de esta época sentimos que ese Olimpo se sitúa en el límite, entrando en el mundo, ocupándolo y colmándolo con sus intenciones. ¿En qué lugar de esa gran ficción situamos la literatura? En el corazón del hombre, en la *existencia lectora*.

La crisis de la modernidad genera nostalgia para los discursos de la verdad que se empecinan en el ideal ilustrado del progreso y la tecnificación: la necesidad de imponerse al mundo para poseerlo. Sin embargo, esa crisis puede ser vista como una oportunidad para resaltar la importancia de la literatura en la comprensión de un proceso milenario de

potenciación de la condición humana. Es más, sin esa crisis no sería posible ese giro ontológico de la hermenéutica contemporánea: “Cuanto más nos acerquemos al peligro, tanto más claramente comienza a destellar el camino hacia lo salvador, tanto más preguntadores llegamos a ser. Pues el preguntar es la devoción del pensar” (Heidegger, *Filosofía* 148).

La hermenéutica contemporánea ejecuta una especie de giro que nos permite recurrir a una subversión de discursos. Llamar a los poetas, como lo hizo Heidegger, invocar a la musa, a los dioses, al hombre cotidiano, al hombre de ciudad, de campo, de maíz, de aire o de fuego. Invocar a la obra, al placer estético que posibilita la fusión de horizontes e inaugura una comprensión mucho más amplia de los diálogos humanos que establecemos con el pasado, con nuestra realidad y con todo aquello que la ideología y los discursos de poder silencian y enmascaran. Sería renovar nuestra relación, recobrando la pregunta por el ser y por la finitud del *Dasein*. Buscar ese ser no solo en la filosofía, en la ciencia y en la historia, sino también en la literatura, en ese diálogo personal con la obra. Así, desentrañaremos de la hermenéutica literaria la comprensión de la literatura en una preocupación por el ser, sus preocupaciones filosóficas, estéticas, religiosas e incluso antireligiosas y antfilosóficas. A través de ella podemos darnos permiso para buscar alternativas de conocimiento y *habitar poéticamente el mundo*.

La hermenéutica literaria constituye una respuesta valiosa para la comprensión de la literatura, que se hace posible en el diálogo. Este trabajo nos permitió resaltar la difícil, pero admirable labor de los estudiosos de la obra de arte literaria. Así desplegamos una posibilidad sospechosa de la modernidad: “La obra artística es una creación dialéctica que dinamiza e interrelaciona *interior* y *exterior* de los mundos objetivo, subjetivo y social para desenvolver en universos semánticos finitos los contenidos de aquellos representados en el acervo de conocimientos codificados de la cultura” (Cuesta 207). La literatura encierra sus estudios, sus obras y sus diálogos. Hablar de literatura es también hablar de los estudios literarios, de las lecturas juiciosas que hombres *literarios* y mujeres *literarias* realizan cada día para hacer justicia a las obras, es decir, para que no perdamos de vista el diálogo, la estructura y los límites del placer estético.

Comprender al hombre involucra leer, interpretar y dialogar con una novela, un cuento, un poema o un drama. Se comprende no solo la función estética, sino también la experiencia de la lectura y la reflexión, es decir, el momento clave en el que convergen el placer estético y el diálogo del *acontecer*. Comprender implica realzar la obra y situar al lector de cara a su horizonte interno. Así lo expresa Mauricio Ferraris:

Comprender el pleno valor de la función estética exige que la *Poiesis*, la producción de la obra, integrada por la *Aisthesis* como momento sensible de la recepción, sea coronada por una reflexión sobre la *Katharsis*, en la cual

la fruición subjetiva entra al ámbito más amplio del valor comunicativo de la experiencia estética. La tematización de la *Katharsis* se perfila, por ende, como un estudio de los estados afectivos desinteresados, ligados con la esteticidad, lejos de avanzar en el sentido de la subjetivación del gusto en la conciencia estética, semejante perspectiva reconstruir el horizonte común. (284)

No obstante, nuestra experiencia de la lectura implica un proceso de *investigación*. La obra no está cerrada sobre su centro; siempre está enmarcada en otro horizonte: “Una obra existe entre otros textos, a través de las relaciones con ellos” (Culler 46). La obra es también un horizonte que gravita en torno a otros horizontes más amplios: otras obras a las que responde y a preocupaciones humanas milenarias. Incluso, nos atrevemos a enmarcar en este plano de la hermenéutica una interpretación literaria, o mejor, una ficcionalización de la interpretación que daría como resultado una nueva obra literaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Arroyave, Orlando. *Obra de arte: verdad y mundo*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2006. Impreso.
- Cortés-Boussac, Andrea. *El hombre en las redes de las nuevas tecnologías: aportes a la disolución del enfrentamiento hombre-técnica*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2009. Impreso.
- Culler, Jonathan. *Breve introducción a la teoría literaria*. Trad. Gonzalo García. Barcelona: Crítica, 2000. Impreso.
- Cuesta Abad, José Manuel. *Teoría hermenéutica y literatura*. Madrid: Visor, 1991. Impreso.
- Eagleton, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Trad. José Esteban Calderón. México: Fondo de Cultura Económica, 2009. Impreso.
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Trad. Armando Perea Cortés. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. Impreso.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2005. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Arte y Poesía*. Trad. Samuel Ramos. México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Impreso.
- - -. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2007. Impreso.
- - -. *Filosofía, ciencia y técnica*. Trad. Francisco Soler Grima. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. Impreso.
- Husserl, Edmund. “El mundo de la vida: explicitaciones del mundo predado y de su constitución”. *Husserliana XXXIX* Trad. J. A. Suárez. Springer: Dordrecht, 2008. Impreso.
- - -. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo, 2008. Impreso.
- Oberti, Liliana. *Géneros literarios*. Buenos Aires: Longseller, 2002. Impreso.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*. Trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Wellek, René y Warren, Austin. *Teoría literaria*. Trad. José María Gimeno. Madrid: Gredos, 2002. Impreso.